

EL PENSAMIENTO POLÍTICO CRISTIANO EN EL MEDIOEVO: SAN AGUSTÍN Y SANTO TOMÁS

Enrique Suárez-Iñiguez

A Sol Arguedas

“Debemos tener presente este doble origen del pensamiento medieval —la especulación griega y la religión profética judía— para comprender su desarrollo sistemático”.

Ernst Cassirer

San Agustín (354-430)

Entre abandonos y reanudaciones, San Agustín tarda catorce años (del 412 al 426) en escribir su monumental obra *La Ciudad de Dios*. Esa es una razón que explica las repeticiones y constantes disgresiones que hacen de su lectura una tarea pesada. Otra, son las alusiones históricas circunstanciales que no nos son de gran interés hoy en día. Un cierto desorden o, al menos, falta de sistematización del libro terminan por dificultar su lectura. No obstante, es una obra de capital importancia.

Roma había sido saqueada por Alarico en 410. Muchos paganos, e incluso algunos cristianos, se habían preguntado cómo era posible que la eterna Roma, depositaria de las memorias de los apóstoles, cuna de la religión verdadera, sucumbiera ante una invasión pagana. Habían dudado de las enseñanzas cristianas. San Agustín escribe su libro precisamente para responder a tales acusaciones, para afirmar que Roma sucumbió porque era un reino mundano y todo lo natural perece, que solo el reino espiritual, la Ciudad de Dios, vive eternamente.

Siendo una obra fundamentalmente religiosa es, también, una de las expresiones clásicas del pensamiento político cristiano del medievo.

La política se había subordinado a una finalidad ética entre los griegos y los romanos. Platón, Aristóteles y Cicerón habían estudiado la política unida a la ética y entendido ésta como la forma de crear el carácter.¹ El Estado sólo podía ser justo si hacía más virtuosos a sus ciudadanos. En San Agustín el Estado será justo sólo si es cristiano. La virtud ya no es un fin en sí misma, es el camino para conseguir el cielo.

Para Platón el fin último era la contemplación de la idea del Bien; la idea de ideas que no es otra, como bien lo dice Jaeger, que Dios. Aristóteles, aunque creador de la ética y por tanto estudioso del carácter y de la voluntad, supraordinaba la virtud intelectual a la moral. Para los griegos la filosofía es amor a la sabiduría. Para San Agustín todo lo que cuenta es llegar a Dios. Como Cassirer lo ha señalado, en el sistema medieval no caben dos amores distintos: el amor a la sabiduría y a Dios; aquél tiene que estar subordinado a éste. Frente al intelectualismo griego, la religión cristiana opone un decidido voluntarismo.²

Para San Agustín existen dos ciudades: la terrena y la divina: "...dos amores fundaron dos ciudades...: la terrena, el amor propio, hasta llegar a menospreciar a Dios, y la celestial, el amor a Dios, hasta llegar al desprecio del sí propio. La primera puso su gloria en sí misma, y la segunda, en el Señor; porque la una busca el honor y la gloria de los hombres, y la otra, estima por suma gloria de Dios testigo de su conciencia. Aquélla, estribando en su vanagloria, ensalza su cabeza, y ésta dice a su Dios: «Vos sois la gloria y el que ensalzais mi cabeza»; aquélla reina en sus príncipes o en las naciones a quienes sujetó la ambición de reinar; en ésta uno a otros se sirven con caridad: los directores, aconsejando, y los súbditos, obedeciendo" (XIV, 28). Toda la historia humana se comprende por la lucha entre estas dos ciudades: la terrena, que es la del cuerpo, la de los apetitos humanos, la del pecado; y otra que es la ciudad divina, la del alma, la de la virtud

¹ He trabajado estas cuestiones en "El sentido de la educación y la política en la Grecia Clásica (hasta Platón)" en la *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales* No. 134, octubre-diciembre 1988, pp. 123-141 y "Aristóteles y Cicerón o la filosofía de las cosas humanas" en *Estudios Políticos* No. 3, Nueva Época, julio-septiembre 1990.

² Cfr Ernst Cassirer *El mito del Estado*, México, Colección Popular del Fondo de Cultura Económica, 1968, pp. 93 y ss.

y la salvación. En un plano, San Agustín se refiere a los reinos de esta tierra y del cielo; pero por lo común alude a las dos ciudades *mezcladas* en esta tierra: el reino del egoísmo y lo mundano *versus* el reino del espíritu cristiano. Esa mezcla es una batalla que se resolverá el día del juicio final.³

La ciudad terrena

es el reino de Satán, la historia del cual comienza con la desobediencia de los ángeles rebeldes y encarna especialmente en los imperios paganos de Asiria y Roma. La otra es el reino de Cristo, que encarnó primero en el pueblo hebreo y después en la iglesia y el imperio cristianizado. La historia es la narración dramática de la lucha entre esas dos ciudades y el dominio final tiene que corresponder a la ciudad de Dios.⁴

Pero, como lo dice atinadamente Sabine, hay que tener cuidado en esta interpretación. No es que Roma *sea* la ciudad terrena o que la iglesia *sea* la ciudad de Dios, sino que de alguna manera, las representan. No son idénticas pero son algunas de sus expresiones en la tierra.

Para San Agustín, como para Aristóteles, la virtud es práctica, vale decir, se aprende ejecutándola; por eso dice que la virtud es fortaleza (XIX, 4), porque requiere perseverancia, tenacidad: “el arte de vivir que se llama virtud y que sin duda se aprende” (XIX, 1). La virtud consiste en vivir bien para conseguir la paz en esta vida (la que se puede conseguir aquí, con todas sus limitaciones) y la vida eterna en el más allá: vida eterna en paz.

La virtud implica justicia. Recordemos que para Aristóteles la justicia es la virtud suprema porque es la única que se da para otros; las demás son de beneficio para el que las tiene. Así, San Agustín (XIX, 4) siguiendo a los griegos, establece que la función esencial de la justicia es dar a cada uno lo suyo, (*dike* es eso, dar a cada uno lo suyo, que cada parte cumpla con su función). “La política humana” debe ser justa en tres grados: en su casa, en su ciudad y en el mundo.

³ “Porque estas dos ciudades en este siglo andan confusas y entre sí mezcladas, hasta que se distinguen en el juicio final” (*La ciudad de Dios* I, 35).

⁴ George H. Sabine, *Historia de la teoría política* México, FCE, 1975, p.148. Cfr. también Jean Touchard, *Historia de las ideas políticas*, Madrid, Tecnos, 1988, pp. 99 y ss.

Dios nos enseña dos principios fundamentales: a amarle a El y a nuestro prójimo, de lo que se desprenden tres obligaciones: amar a Dios, a uno mismo y al prójimo. De ahí que la virtud consista en vivir en paz con todos y, sobre todo, en no hacer mal ni daño a nadie y en hacer todo el bien posible a quien se pudiere (XIX, 14). Si Aristóteles había sido el creador de la ética como disciplina autónoma y nos había dado un catálogo de vicios y virtudes, y de cómo conseguir fortalecer el carácter (*êthos*), no logró decir esto con la sencillez y profundidad de San Agustín. La virtud consiste básicamente en no hacer daño a nadie y en hacer bien a todo el que se pueda*. La regla de oro "no hacer a otro lo que no quieras que te hagan a ti" encuentra su relación inmanente con el principio que San Agustín expresa con tanta belleza. Y resulta evidente, por la existencia de los tres grados de la política humana, que esta obligación debe comenzar en casa con los suyos. Uno tiene más obligación con los parientes cercanos.

Ahora bien, en la medida en que la virtud es justicia, requiere orden, cohesión y equilibrio; ello produce la paz en distintos niveles:

La paz del cuerpo es la ordenada disposición y templanza de las partes. La paz del alma irracional, la ordenada quietud de sus apetitos. La paz del alma racional, la ordenada conformidad y concordia de la parte intelectual y activa ... la paz del hombre mortal y de Dios inmortal, la concorde obediencia en la fe, bajo la ley eterna. La paz de los hombres, la ordenada concordia. La paz de la casa, la conforme uniformidad que tienen en mandar y obedecer los que viven juntos. La paz de la ciudad, la ordenada concordia que tienen los ciudadanos y vecinos en ordenar y obedecer. La paz de la ciudad celestial es la ordenadísima y conformísima sociedad establecida para gozar de Dios, y unos de otros en Dios. La paz de todas las cosas, la tranquilidad del orden, y el orden no es otra cosa que una disposición de las cosas iguales y desiguales, que da a cada una su propio lugar (XIX, 13).

Cicerón había dicho que así como la música requiere de armonía, así el Estado requería de concordia y que ésta se basaba en la justicia. Con el párrafo anterior San Agustín lleva este principio a un superior desarrollo: armonía entre Dios, la naturaleza y el hombre; entre las tres partes del alma según Platón (una racional y dos irracionales: concupiscencia y cólera). Y esa armonía implica gobierno de la razón sobre los apetitos, del alma sobre el cuerpo (pero que sólo se pueden conseguir correctamente al hacerlo por Dios) y de Dios sobre los hombres.

* Para San Agustín, como para Cicerón, la virtud significa también vivir para la patria. Idea, que, sin embargo, no desarrolla.

San Agustín retoma la idea del *zoon politikon* de Aristóteles y acepta que en efecto el hombre es, por naturaleza, un ser social y político. “Pero en las miserias de la vida mortal ¿cuántas y cuán grandes males encierra en sí la sociedad y la política humanas? ¿Quién bastará a contarlos? Y ¿quién podrá ponderarlos?” (XIX, 5). Esta vida, repite hasta el cansancio el santo, es una vida de miserias; es un tránsito y sólo eso para conseguir la vida eterna.

El hombre es, por naturaleza, para San Agustín, un hombre libre. Si hay esclavitud es porque hay pecado: es éste el que establece la desigualdad entre los hombres. Algo parecido se podía desprender de Cicerón. El “llega a sugerir que nada sino el error, los malos hábitos y las opiniones falsas impiden a los hombres ser en realidad iguales”.⁵

El hombre adopta distintos géneros de vida. Ya Platón había supraordinado el de la especulación como el más perfecto. Este se daba entre los filósofos guardianes y sólo unos cuantos de ellos podían ver la idea del Bien (Dios). Aristóteles había buscado un equilibrio entre la teoría y la *praxis* pero había declarado que la política, como toda virtud, es activa. Cicerón había dicho que lo ideal era un equilibrio pero que puesto a escoger entre las dos opciones elegía la práctica, la que se deriva de la experiencia: la que efectúa el político. Este es hacedor de leyes e instituciones que son los pilares de la sociedad y están por encima de las especulaciones de los filósofos. San Agustín busca también el equilibrio. Dice que existen tres formas de vida: la ociosa, la activa y la compuesta, y se inclina por ésta “porque ni debe uno estar de tal manera ocioso que en el mismo ocio no piense ni cuide del provecho de su prójimo, ni de tal conformidad activo, que no procure la contemplación de Dios” (XIX, 19). Las teorías, en San Agustín, deben existir para las cosas útiles y nada es más útil que un carácter virtuoso y cristiano. Debe el hombre “querer que no le moleste el dolor, ni le perturbe el deseo, ni le deshaga la muerte, para poder conocer alguna cosa útil, y según este conocimiento, componer y arreglar su vida y sus costumbres” (XIX, 14). Ese es el fin de la teoría: adquirir conocimientos útiles para perfeccionar la vida, para “arreglar” el carácter.

Cicerón había dicho que república es la *res publica*, la cosa del pueblo y que “pueblo” era una comunidad de hombres bajo una ley y con objeto de utilidad

⁵ Sabine, *op cit* p. 129

común. Había añadido que, por tanto, a Roma la formaba un pueblo y constituía un Estado. San Agustín afirma que donde no hay justicia no puede haber derecho pues aquella es el elemento por excelencia de éste y recuerda que justicia es dar a cada uno lo suyo. Pues bien, no puede haber justicia donde no se le da a Dios lo que es suyo.

“¿Qué justicia ... será la del hombre que al mismo hombre le quita a Dios verdadero y le sujeta a los impuros demonios? ¿Es esto acaso dar a cada uno lo que es suyo?” (XIX, 21). Si no se le da a Dios el culto que le es debido no hay justicia, y “donde no hay verdadera justicia no puede haber unión ni congregación de hombres unida con el consentimiento del derecho y, por lo mismo, tampoco pueblo conforme a la enunciada definición de ... Cicerón. Y si no puede haber pueblo, tampoco cosa del pueblo, sino de multitud que no merece el nombre de pueblo, y, por consiguiente, si la república es cosa del pueblo y no es pueblo el que no está unido con el consentimiento del derecho, y no hay derecho donde no hay justicia, sin duda se colige que donde no hay justicia no hay república” (XIX, 21).

Por lo tanto Roma no era una república, no era un Estado. No sólo no le daba a Dios lo que es suyo sino que en las innumerables conquistas que realizó, cometió todo género de injusticias; asesinatos, atropellos, vejaciones, robos.

Para ser un verdadero Estado debe defender los principios cristianos. La relación entre Estado e Iglesia debe ser de respeto mutuo y de que cada uno cumpla su función (de nuevo el concepto de justicia); pero parte sustancial de la función de un Estado es velar por el cumplimiento de los principios cristianos. De todo esto se desprende que sólo puede ser un verdadero Estado el cristiano. No es que San Agustín negara el hecho histórico de la existencia de las repúblicas paganas, Roma a la cabeza: se veía forzado a aceptar que, en cierta forma, eran Estados. Pero San Agustín les negaba el verdadero carácter de Estado, la legitimidad de tal. No era Estado en el cabal sentido de la palabra ningún Estado precristiano.

De todo ello algunos podrían inferir que el Estado para San Agustín era, en realidad, un brazo secular de la Iglesia,

“pero la inferencia no es necesaria y las circunstancias de la época eran tales que San Agustín no hubiera podido deducirla. Su teoría de la relación entre los gobernantes seculares y los jefes eclesiásticos no era más precisa que la de otros escritores de su tiempo y, en consecuencia, en las posteriores controversias respecto

a este punto, ambos bandos pudieron invocar su autoridad. Pero hizo indiscutible para muchos siglos la concepción de que bajo la nueva ley, el Estado tiene que ser cristiano, servir a una comunidad que es una por virtud de una común fe cristiana y servir a una vida en la que los intereses espirituales se encuentran indiscutiblemente por encima de todos los demás y contribuir a la salvación humana manteniendo la pureza de la fe”.⁶

San Agustín propone una definición de pueblo más apropiada que la de Cicerón según su concepción cristiana: “la congregación de muchas personas unidas entre sí por la comunión y la conformidad de los objetos que ama” (XIX, 24). Ese pueblo será mejor si las cosas que ama son mejores y peor si son peores.

Ahora bien, la virtud es esencial para conseguir la felicidad. Esto parecería un principio griego o romano. Pero para San Agustín no puede haber virtud donde no hay verdadera religión (XIX,25) y la felicidad verdadera no se da en esta tierra sino en el reino de Dios. Por ello dedica todo un libro, el XX, a explicarnos lo que será la resurrección de los cuerpos el día del juicio final: la consecución de la vida o de la muerte eternas. Y es esa la finalidad de la vida de todos nosotros, según San Agustín: conseguir el reino de Dios. “¿Cuál es nuestro fin sino llegar a la posesión del reino que no tiene fin?” (XXII, 30) o, como dice en otra parte: “Dios y el alma, esto es todo lo que yo deseo conocer. Y ¿nada más? Absolutamente nada”.⁷ En cierta forma estas palabras son la clave de toda la Edad Media, como ha sugerido Cassirer, y ciertamente lo son de la obra agustiniana.

Para San Agustín no basta ser bueno sino hacerlo por Dios. No pone, como Kant o incluso como Aristóteles, el bien como un fin en sí mismo sino que lo subordina a Dios. Ciertamente acepta que es necesario hacer el bien en la ciudad terrena y que hay que cumplir con los preceptos sociales del Estado, pero sólo le concede todo su valor cuando se hace por Dios. Por lo mismo, no tiene en mucho la vida terrena: no es, para él, sino un medio imperfecto para llegar al cielo. Pobre visión la del obispo de Hipona, como si aquí no se pudiera ser feliz y como si el bien no fuera sino un medio para conseguir algo. En todo caso sólo ganaremos el bien eterno en esta vida.

⁶ *Ibidem.* p. 149

⁷ *Soliloquia*, libro I, Cap. I, 7 citado en Cassirer *op cit* p. 96

Santo Tomás de Aquino (1225-1274)

Solamente cuarenta y nueve años vivió Santo Tomás y en ellos produjo una obra impresionante no sólo por la calidad y solidez sino por la cantidad.⁸ Es la suya una filosofía cohesionada y bien estructurada que abarca un todo. Para Santo Tomás hay una relación homogénea entre Dios, la naturaleza y el hombre. A diferencia de San Agustín, para él no hay dos mundos opuestos, el terreno y el divino, sino una relación complementaria entre uno y otro, como bien lo ha apuntado Cassirer.⁹

Para Santo Tomás todas las cosas están ordenadas conforme a un fin. Se obra rectamente cuando se dirige uno a su propio fin e incorrectamente cuando uno se aparta de él. Todo forma parte de un plan del cual la ley ocupa un lugar central. “La ley es una cierta regla y medida de los actos en cuanto alguien se mueve por ella a actuar o por ella se abstiene de una acción”.¹⁰ La regla y la medida de los actos humanos es la razón; de ahí que la ley sea algo que pertenece a la razón. La razón dirige al hombre hacia su propio fin que no es otro que la felicidad y hacia el fin supremo que es la felicidad eterna.

La ley tiende, ante todo, al bien común. Debe ser coactiva para que sea eficaz y debe ser conocida por todos, por lo que debe ser promulgada por quien hace la ley (el gobernante o todo el pueblo). De ahí que Santo Tomás defina la ley como una “cierta ordenación al bien común promulgada por aquél que tiene a su cargo una comunidad”.¹¹

Hay cuatro tipos de leyes para Santo Tomás —cuatro formas de razón— que corresponden a cuatro niveles. La ley eterna que es la razón de Dios;¹² la natural

⁸ 130 obras entre las cuales está, como una sola, la *Suma Teológica*, su obra capital, que suma miles de páginas. Véase el catálogo de sus obras en la introducción de Santiago Ramírez OP a la edición bilingüe de la *Suma Teológica* de la Biblioteca de Autores Cristianos (BAC) Madrid, 1964. Véase también la edición de Porrúa, Sepan Cuantos, México, 1975 y la Introducción de Carlos Ignacio González, S. J.

⁹ Cfr. Ernst Cassirer *op cit* p. 138.

¹⁰ *Suma Teológica* I, II, c 90 a 1.

¹¹ *Ibidem* I, II, C 90 a 4.

¹² “La ley eterna no es sino la razón de la divina sabiduría en cuanto dirige todos los actos y mociones de la creatura” *Suma Teológica* I, II, C 93 a 1

que es la “participación de la ley eterna en la criatura racional”¹³ y que establece como primer precepto que debe hacerse el bien y evitarse el mal; precepto sobre el que se fundan todos los demás de la ley natural. De ahí se sigue que el hombre debe buscar ante todo su conservación y su bien, que no es otro que vivir de la manera más perfecta de acuerdo con sus propias dotes¹⁴ y hacer el bien a sus semejantes. La ley humana que se deriva de la natural; que pone la razón como centro de la vida del hombre y que norma y mide la vida social. Finalmente, la ley divina que es la ley dada por Dios para que el hombre sepa dirigirse hacia su fin último que es la vida eterna. Los cuatro tipos de leyes forman, como ya dije, un todo cohesionado y congruente. Un tipo de ley no puede ir en contradicción con otro. Todo forma un gran plan universal en donde todo el universo está relacionado y jerarquizado de superior a inferior, desde Dios hasta la más ínfima criatura; donde todo tiene un lugar específico en la creación y tiende a un fin. El fin último, repito, es la consecución del reino de Dios, pero, a diferencia de San Agustín, la vida terrena tiene un sentido y una gloria: forma parte del plan universal.

Para Santo Tomás las ciencias siguen el mismo ordenamiento. Por encima de las ciencias particulares que tienen sus objetivos propios está la filosofía que investiga los principios de todas las ciencias; arriba de ella está la teología basada en la revelación divina. Por arriba, pero no contra la razón; en la filosofía de Santo Tomás “las dos construyen el templo del conocimiento”.¹⁵

Ahora estamos en capacidad de comprender la filosofía política de Santo Tomás. Partiendo del *zoon politikon* de Aristóteles —aunque no lo cita— sostiene que el hombre es, naturalmente, un ser social y político. La naturaleza le dio a los animales muchas armas como medios de defensa: garras, dientes, cuernos, pieles; pero al hombre sólo le dotó de razón con la cual puede y debe defenderse. La razón le lleva a descubrir la ley natural y a Dios, a la vez que le conduce a formar sociedad. De manera natural forma, primero, una familia, y, después, una sociedad más amplia. “No es necesario ni posible, por consiguiente, conectar el

¹³ *Ibidem* I, II, C 91, a 2.

¹⁴ Esto se basa en Aristóteles *Cfr.*, el llamado proyecto racional de la vida de John Rawls, *Teoría de la Justicia*, México, FCE, 1985 y Sabine *op cit.*

¹⁵ Sabine *op cit* p. 189

origen del Estado con ningún acontecimiento sobrenatural... depende de una actividad libre y consciente"¹⁶ completamente natural.

La sociedad, como todo lo demás, es un sistema de fines donde lo superior gobierna lo inferior. "En todo aquello que se ordena a un fin, pero cuyos medios pueden ser unos u otros, es necesario que alguien dirija y decida, de manera que se llegue a dicho fin".¹⁷ Así como la razón elige los medios que conducen a un fin, así la sociedad requiere de alguien que la dirija hacia su fin. El fin no puede ser otro que el bien común. Para Santo Tomás el ejercicio del poder está regido por fines morales. El gobernante sólo debe usar el poder en beneficio de la comunidad y ésa es su limitación fundamental. Volveré sobre el fin del Estado más adelante. Por ahora podemos pasar a examinar su teoría de las formas de gobierno. Concibe tres formas que llama justas precisamente porque atienden al bien común. Son el gobierno real de uno (monarquía); el de pocos virtuosos (aristocracia), y el de muchos (república). Hay, también, tres formas injustas porque no atienden al bien de la comunidad sino al provecho del gobernante, sea uno (tiranía), varios ricos (oligarquía), o la muchedumbre pobre (democracia). Como vemos, su teoría no es original: es una calca, tal cual, de la teoría de Aristóteles, pero encaja perfectamente en las ideas tomistas.¹⁸

Ahora bien ¿cuál es la mejor forma de gobierno? La naturaleza es la gran maestra del hombre. Ahí puede encontrar la respuesta a sus inquietudes pues lo hecho por el hombre debe imitar lo realizado por la naturaleza. Ahí vemos que lo superior gobierna lo inferior y que lo superior siempre es uno: Dios gobierna el mundo; el hombre, a los animales; el alma, al cuerpo; la razón, a los apetitos.¹⁹ La mejor forma de gobierno, por tanto, es la monarquía. Pero hay otra razón para mostrar esa necesidad. Cuanto más unión exista en una forma de gobierno, tanto

¹⁶ Cassirer *op. cit.*, p. 137.

¹⁷ *De regimine principum* I,1. Se le conoce con este título en latín a lo que, en español, sería el *Opúsculo sobre el gobierno de los príncipes*. Es la obra política clásica de Santo Tomás aunque solo escribió hasta el libro II, capítulo 4 inclusive. El resto es de Tolomeo de Fiadoni o de Tolomeo de Luca y es muy inferior en calidad a lo que redactó Santo Tomás. Su filosofía política también se encuentra en su obra más importante ya citada, la *Suma Teológica* I, II, C 90-108, en donde se refiere a la ley, y en II,II, C 57-79 donde habla de la justicia.

¹⁸ Aristóteles había llegado a ser conocido a través de los árabes y por ello se le consideraba un pensador pagano. Algunas universidades incluso prohibieron su lectura. Pero gracias sobretudo a dos dominicos, Alberto Magno y su discípulo Santo Tomás, se "cristianizó" al griego y se le dio a conocer con amplitud. Santo Tomás adapta el pensamiento de Aristóteles al cristianismo y así hace coincidir ambas filosofías.

¹⁹ "Dentro de la multitud de miembros, uno mueve todos los demás que es la razón" *De regimine Principum* I, 2.

mejor será ésta. Y es evidente que hay más unión cuando es uno solo el que gobierna, en el gobierno justo, puesto cuando es injusto es al revés, cuanto más unificado, tanto más perjudicial. De suerte tal que en los gobiernos justos la monarquía es mejor que la aristocracia, y ésta que la democracia. El gobierno de uno puede ser el mejor o el peor. Por ello se “ha de trabajar diligentemente para que el pueblo controle de tal manera al rey, que éste no llegue a convertirse en tirano”.²⁰ Y es en este punto donde Santo Tomás elabora una original y sorprendente teoría para un pensador medieval. “En la filosofía medieval —ha escrito Cassirer— el derecho a la resistencia abierta contra el gobernante no podía admitirse. Si el príncipe deriva su autoridad directamente de Dios, cualquier resistencia se convierte en una abierta rebelión contra la voluntad divina, y, por tanto, en un pecado mortal. Ni siquiera el gobernante más injusto deja nunca de ser el representante de Dios, y debe ser por tanto obedecido. Tomás de Aquino no podía negar o echar abajo este argumento. Pero aún aceptando la común opinión de *jure*, le dio una interpretación por la cual alteró prácticamente su sentido. Declaró que los hombres están obligados a obedecer a las autoridades seculares, pero que esta obediencia está restringida por las leyes de justicia y que, por consiguiente, los súbditos no tienen obligación alguna de obedecer una autoridad injusta o usurpadora. La sedición está prohibida ciertamente por la ley divina; pero resistir una autoridad injusta o usurpada, desobedecer a un ‘tirano’, no tiene carácter de rebelión o sedición, sino que resulta más bien un acto legítimo”.²¹

O como yo lo veo: hay congruencia y cohesión entre los distintos tipos de leyes: la ley humana marcha en el mismo sentido que la natural y que la de Dios. Por ley natural —que descubrimos a través de la razón— sabemos que debemos conservar nuestras vidas y aspirar a nuestro bien desarrollando al máximo todas nuestras potencialidades naturales, y sabemos también que “según el fin propio, todos difieren; según el bien común, se unifican”.²² Por tanto, naturalmente, hay algo que nos mueve no sólo hacia nuestro propio bien sino hacia el de la comunidad. El gobernante, por ello, debe velar por ese bien; si no lo hace va contra la ley natural y, por ende, contra la de Dios. Es él quien está cometiendo la falta, no el pueblo. Los ciudadanos, entonces, no están obligados a acatar las órdenes de quien va contra las leyes de la naturaleza y de Dios.

²⁰ *De regimine Principum* I, 6. Esto me recuerda las formas que Karl Popper establece para controlar los posibles abusos del gobernante. Cfr. *La sociedad abierta y sus enemigos*, Barcelona, Paidós, 1982.

²¹ Cassirer *op cit* pp 125-126

²² *De regimine principum* I, 1.

Veamos ahora cuáles son los términos con los que Santo Tomás se refiere al asunto: Después de condenar el tiranicidio cometido por algún particular²³, escribe:

“Más bien parece que se ha de proceder contra la maldad del tirano por *autoridad pública*, más bien que por presunción privada de algunos. En primer lugar, si por derecho toca a un pueblo el elegir su propio rey, sin injusticia puede el mismo pueblo destituir el rey elegido o recortar su poder, si abusa tiránicamente del mismo. Y no ha de pensarse que es infiel la multitud que derroca un tirano, aun cuando desde mucho tiempo atrás le hubiese estado sujeta; porque él mismo, al no cumplir con su oficio fielmente, como lo exige su obligación regia, ha merecido que la multitud no le sostenga el pacto por el que ha sido hecho rey”.²⁴

Creo que no deja lugar a dudas la afirmación de Santo Tomás. Ahora bien, cómo destituirlo o recortar su poder no es un tema que aborde nuestro filósofo. Se limita a señalar el derecho del pueblo a oponerse al monarca y eso, en un pensador medieval, y además, sacerdote, es un hecho insólito. Santo Tomás aclara que, en caso de que el pueblo no pueda contra el tirano “habrá que recurrir al rey de todos, Dios, quien es el apoyo y ayuda de las tribulaciones”²⁵ y quien podrá inclinar al tirano hacia el camino correcto; pero, para ello, el pueblo deberá dejar de pecar.²⁶

Ahora bien, Santo Tomás pone un límite, por así decirlo, a la acción rebelde del pueblo: sólo debe oponerse al tirano cuando esté seguro de que el costo es menor al daño previo que hacía el tirano,

“ pues suele suceder que quienes intentan derrocar al tirano a veces no pueden hacerlo, y sólo lo provocan a endurecerse más. Pero si alguno logra sobreponerse al tirano, con frecuencia se provocan disensiones entre el pueblo, o bien porque resurja de ahí otra tiranía, o porque el pueblo se divida respecto al nuevo régimen”.²⁷

²³ “Pues sería peligroso para los gobernantes y para el pueblo si alguno, por propia autoridad, atentara la muerte del presidente, aún siendo éste un tirano (*De regimine Principum* I, 6).

²⁴ *Ibidem* I, 6, subrayado mío.

²⁵ *Loc cit.*

²⁶ Recordemos que para San Agustín, como en cierta forma para Cicerón, el pecado es lo que lleva a la desigualdad. Para San Agustín, como para Santo Tomás, el pecado es la causa de que exista esclavitud y por ello sólo consideran ciudadano al hombre libre.

²⁷ *Ibidem* I, 6.

Más comúnmente alguien peor sustituye al antiguo tirano. En ese sentido Santo Tomás relata la anécdota que le sucedió a Dionisio, tirano de Siracusa.²⁸ Por lo tanto, si la tiranía no fuese "excesiva" más vale tolerarla "por algún tiempo" que arriesgarse a daños mayores. Esta es la teoría del derecho a la rebelión²⁹ escrita por un cristiano cuatro siglos antes que Locke: para ambos el gobernante está sujeto por la ley natural y por la razón que indican la definitiva importancia de atender al bien común, condición indispensable en el buen gobierno. Y este es el germen de la teoría del control del gobernante por las instituciones, escrita siete siglos antes de que Popper elaborara, mucho más terminada, la suya.

Es tiempo de volver al tema de la finalidad del Estado. Vimos que todas las cosas tienden a un fin; que el del Estado es el bien común y que procurar el bien es lo propio de la virtud, de donde se sigue que el Estado tiene que hacer virtuosos a sus ciudadanos. Esto, en la tradición de Platón y de Aristóteles, de Cicerón y de San Agustín, significa conseguir la felicidad. Cuanto más virtud se tenga, mayor felicidad se logrará. Santo Tomás, sin embargo, a diferencia de sus ilustres antecesores, se refiere al gobernante y no al pueblo cuando habla de esos temas.³⁰ Por ello dice que se requiere mayor virtud para gobernar a otros que a uno mismo, y más virtud en el Estado que en la familia; añade que, por lo mismo, un individuo que parecía virtuoso como ciudadano, al llegar al poder suele demostrar que no era tal. Lo dicho por el santo, sin embargo, se puede perfectamente hacer extensivo al ciudadano, en el sentido de que también él será feliz si es virtuoso.³¹ La felicidad del rey es, pues, gobernar justamente en conformidad con la ley natural, y la felicidad de los súbditos obedecer, ambos en la virtud, en un orden donde lo superior gobierna lo inferior.³²

²⁸ Todos deseaban su muerte salvo una anciana que rogaba por él. Al saberlo le preguntó por qué lo hacía y ella respondió: "cuando yo era niña teníamos un tirano muy duro, y yo deseaba su muerte; más cuando éste murió, otro más cruel lo sucedió, y yo seguía deseando que terminara su dominio; mas el tercero fue aun más nefasto que los anteriores, y ese eres tú. Así pues, si te derrocan, te sucederá uno peor" (*Ibidem* I, 6)

²⁹ "Rebelión" no es la palabra exacta; mejor sería "oposición"; con ella significo que el pueblo tenía derecho a derrocar el rey o a recortar su poder y a no obedecerle cuando fuera injusto lo que le ordenara. Ese derecho se da por "autoridad pública", dice Santo Tomás.

³⁰ El premio a un rey no puede ser ni el honor ni la gloria, ni la riqueza o el poder, sino la virtud, la satisfacción de cumplir con Dios y encontrar en Él su felicidad.

³¹ Cfr. *Suma Teológica* I, II C 90, a 2 y I, II, C95, a 1.

³² En la *Suma* cita a Aristóteles cuando éste dice que la virtud del súbdito es someterse al gobierno del soberano. I, II, C92, a 1.

La felicidad es la “perfección final del hombre y su bien completo” y por ello la suprema felicidad no se consigue en esta vida sino en Dios. El fin último, pues, no es vivir juntos conforme la virtud, sino hacerlo *para* conseguir la felicidad definitiva. Sin embargo, a diferencia de San Agustín para quien esta vida no era sino un tránsito más o menos penoso para la otra, y donde la ciudad terrena y la divina estaban peleadas y opuestas, para Santo Tomás esta vida vale la pena de ser vivida y las dos ciudades están en íntima relación.

Ahora bien, lo que establece la relación entre el rey y los ciudadanos es la amistad. Esta se funda en la comunión —común unión— y es lo mejor de los bienes terrenos pues

“nada hay que parezca deba preferirse a una amistad digna, pues ella es la que une a los virtuosos y promueve y conserva la virtud. Ella es la que todos necesitamos en todas nuestras empresas, ya que un buen amigo no se muestra inoportuno en la prosperidad ni abandona en la adversidad. La amistad nos proporciona la máxima dicha, de manera que sin un amigo aun lo deleitable se torna tedioso. El amor hace que lo áspero se convierta en fácil y sencillo”.³³

Este es un párrafo que nos recuerda los más bellos pasajes de Aristóteles sobre la materia. Para ambos la amistad ocupa un lugar central, de cohesión, en el Estado justo. En cambio, en la tiranía no existe amor sino opresión por parte del gobernante y temor por la de los súbditos.

Santo Tomás elabora con cuidado su teoría sobre el oficio del rey, vale decir, sobre las características y funciones del gobernante. El monarca tiene una función similar, nos dice, a la del alma en el cuerpo y a la de Dios en el universo: debe fundar y gobernar. Para fundar Santo Tomás considera que debe tomarse en cuenta el lugar, de preferencia una región templada, con aire saludable, bien orientado hacia occidente para que sea fresco o tibio en la mañana, templado al mediodía y cálido en la tarde por haberle dado el sol todo el día.³⁴ Debe haber agua sana en abundancia y muchos víveres, por lo que se requerirá que sea

³³ *Ibidem* I, 10.

³⁴ “La salud de un sitio puede conocerse por un signo: si la cara de los hombres que lo habitan tiene buen color, si los miembros de su cuerpo son robustos y bien proporcionados, si hay muchos niños y son despiertos, si se encuentran muchos ancianos” *Ibidem* II, 2.

autosuficiente o que tenga un comercio no muy grande, pues esto tiende a corromper.

Gobernar es “conducir lo gobernado al fin conveniente”³⁵ y ya sabemos que la finalidad es el bien común, que esto es vivir conforme a la virtud y que ello consigue la felicidad. El rey es el ministro de Dios sobre la tierra. Un buen rey, instruido por Dios, debe dirigir su sociedad hacia los fines señalados, es decir, debe lograr una vida recta, saber conservarla y desarrollarla.

Una vida recta —aparte de vivir en conformidad con la virtud— requiere otras cosas más; ante todo paz y unidad —unidad en la paz— para poder obrar bien. Se requiere, además, abundancia de bienes materiales pues sin éstos no habría felicidad. Para *conservar* esa vida recta debe procurar que los hombres se sucedan unos a otros y que se sustituyan en los diversos trabajos; deberá premiar las buenas conductas y castigar las malas; y finalmente, estar en capacidad de defenderse del exterior “pues de nada serviría el precaver los peligros internos, si no pudiese defenderse de los exteriores”.³⁶ Para *desarrollar* la vida recta deberá cumplir con lo anterior, corregir lo que está mal, suplir lo que falta y perfeccionar la obra en su conjunto. Este es el oficio del rey.

He dejado al final un tema controvertible: la relación entre el poder eclesiástico y el secular. Como ya dije antes, el monarca es un ministro de Dios³⁷ no sólo para Santo Tomás sino para todo el pensamiento medieval. Sin embargo, como vimos, nuestro filósofo establece el derecho a la rebelión. ¿Cómo se da, pues, esta relación? ¿El rey está subordinado al Papa?

“El poder natural del hombre necesita la dirección divina, única que puede llevar a los hombres a esa meta. El poseedor de ese poder divino es Jesucristo, a quien el Evangelio llama no sólo sacerdote sino rey. Por consiguiente hay un sacerdocio *regio* que deriva de El y la autoridad de ese sacerdocio está depositada en el Vicario de Cristo, el Obispo de Roma. Los reyes de los pueblos cristianos deben estar sujetos como a Jesucristo mismo. Por ello enseña Santo Tomás la subordinación del poder laico al espiritual. Pero como esta subordinación la defiende Santo Tomás desde el punto de vista de los fines que deben conseguirse, la doctrina tomista no apoya ...

³⁵ *Ibidem* I, 14. La palabra gobernar significa, en efecto, conducir.

³⁶ *Ibidem* I, 15.

³⁷ *Ibidem* I, 8.

la *potestas directa*. Defiende más bien —de acuerdo con el carácter de compromiso de su sistema— la *potestas indirecta* de la Iglesia en las cosas temporales, por la cual la Iglesia goza de poder sobre el mundo secular únicamente en lo que se refiere a las materias sobrenaturales”.³⁸

Lo que Cassirer dice y que ya cité anteriormente, sobre el derecho a la rebelión en Santo Tomás, apunta en la misma dirección. Los súbditos deben obedecer al gobernante sólo cuando el gobernante es justo.

Lo cual muestra claramente que, a pesar de los incesantes conflictos entre la Iglesia y el Estado, entre el orden espiritual y el orden secular, ambos órdenes están unidos por un mismo principio. El poder del rey es, como dijo Wycliff, *una potestas spiritualis et evangelica*. El orden secular no es puramente temporal: posee una verdadera eternidad, la eternidad de la ley, y, por consiguiente, un valor espiritual propio.³⁹

La eternidad de la ley, la unicidad de la ley de Dios, de la naturaleza y del hombre: un todo que marcha por el mismo camino, ésa es la teoría de Santo Tomás.

³⁸ J.P. Mayer, *Trayectoria del pensamiento político*, México, FCE, 1966. p.70.

³⁹ Cassirer *op. cit.*, p. 126.